

GABRIEL MARCEL

**AZ ONTOLÓGIAI MISZTÉRIUM TÉTELEZÉSE
ÉS KONKRÉT MEGKÖZELÍTÉSEI**

Fordította: Dékány András

A fordítást az eredetivel egybevetette: Szénási Éva

Gabriel Marcel 1889-ben született Párizsban. Egyetemi tanulmányait 1906 és 1910 között végezte a Sorbonne-on. 1912-ben tanárként helyezkedik el Vendôme-ban, de csakhamar visszaköltözik Párizsba. Bergson előadásait hallgatja a Collège de France-ban. Az első világháborúban a francia Vöröskeresztnél teljesített szolgálatot, illetve katonának behívott tanárokat helyettesített a párizsi Condorcet gimnáziumban. 1919 és 1922 között ismét vidéken tanított, majd Párizsba visszatérve különböző kiadóknál vállalt állást. 1929-ben katolikus hitre tért. A második világháború idején először Párizsban, majd Montpellier-ben tanított. Gyakran vonult vissza ekkor vásárolt vidéki birtokára. 1952-ben a Francia Akadémia tagjává választották. A második világháború után előadókörutakon vett részt, melyek során szinte az egész világot bejárta. 1973-ban halt meg Párizsban.

Főbb művei:

Journal métaphysique (1927)

Être et Avoir (1935)

Homo viator (1945)

Le Mystère de l'Être (1951)

Les Hommes contre l'humain (1951)

L'Homme problématique (1955)

Présence et Immortalité (1959)

A cím, melyet eme elmélkedés számára választottam, nem áltatom magam, alkalmas a profánok megrémítésére de arra is, hogy kíméletlenül támadja a filozófusokat. Ez utóbbiaknak ugyanis szokásuk a misztériumot átengedni a teológusoknak egyrészt, akár a misztika, akár az okkultizmus vulgarizátorainak, mint Maeterlinck, másrészt. Nyilvánvaló egyébként, hogy az *ontológiai* szó le van járátva az idealizmuson nevelkedett filozófusok szemében, és, hogy csak a leghatározatlanabb jelentése van a nemfilozófusok számára. Ami a skolasztikus tanításokkal átítatott gondolkodókat illeti, számukra az *ontológiai* szó ismerősen cseng ugyan, másrészt azonban a misztérium nevet szinte mindig a kinyilatkoztatott misztériumoknak tartják fenn.

Teljesen tudatában vagyok tehát az ellenállásoknak amelyekbe szükségképpen bele fogok ütközni és a szemrehányásoknak, amelyeknek ki fogom magam tenni. Mégis azt kell mondanom, hogy egyedül a kérdéses terminológia látszik számomra adekvátnak ama észrevételek összessége számára, melyeket vázolni fogok, és amelyek fontossága centrális az én szememben. Ha van itt néhány olvasója a *Metafizikai napló*-mnak, akkor minden nehézség nélkül megállapítják majd, hogy az alapvető tézisek melyeket kifejtetek, annak az egész filozófiai és szellemi fejlődésnek az eredménye, amely a *Naplón* keresztül folytatódik.

Ahelyett, hogy rögtön elvont definíciókból és dialektikus érvelésekből indulnék ki, melyek alkalmasak arra, hogy hallgatóimat egycsapásra elbátortalanítsák, kezdetben inkább egyfajta globális és intuitív jellemzését szeretném nyújtani annak, hogy milyen az ember, akiből az ontológiai érzék, a lét érzéke hiányzik, vagy pontosabban, aki elvesztette birtoklásának tudatát. Általában véve a modern ember ilyen, és ha az ontológiai érzék még működik benne, akkor titokban, homályos áramlatként. Kíváncsi vagyok, hogy az eddig műveltnél finomabb és mélyebb pszichoanalízisnek nem sikerülne-e feltárnia azokat a morbid következményeket, melyeket ennek az érzéknek, ennek a félreismert igénynek az elfojtása idéz elő.

Napjainkat számomra az látszik jellemezni, amit kétségtelenül a funkció-fogalom *kizökkenésének* lehetne nevezni; a funkció szót itt egészen általános jelentésében veszem, abban, mely egyidejűleg foglalja magában a vitális funkciókat és a szociális funkciókat.

Az egyén úgy igyekszik feltűnni önmaga előtt és feltűnni mások előtt is, mint egyszerű funkcióköteg. Rendkívül mély és olyan történelmi okoknál fogva, melyeket két-

séghívül még csak részben ragadunk meg, az egyén oda jutott, hogy önmagát egyre inkább mint halmazát kezelje olyan funkcióknak, melyek hierarchiája problematikusnak, mindenesetre mint a legellentétebb interpretációknak alávetett jelenik meg előtte.

Vitális funkciók legelőször; alig kell jelezni azt a szerepet, melyet ebben a leegyszerűsítésben a történelmi materializmus játszhatott egyrészt, a freudizmus másrészt.

Szociális funkciók másrészt; fogyasztói funkció, termelő funkció, állampolgár funkció stb.

A kettő között persze elméletileg van hely a pszichológiai funkciók számára is. Ám rögtön látjuk, hogy a sajátosan pszichológiai funkciókat mindig vagy a vitális funkciókkal, vagy a szociális funkciókkal összefüggésben igyekeznek majd interpretálni, és hogy az autonómiájuk törekeny, sajátosságuk vitatott lesz. Ebben az értelemben Comte, akit egyébként támogatott teljes értetlensége a pszichológiai valóság iránt, egyfajta jövőbelátásról tett bizonyosságot, amikor megtagadta, hogy helyet jelöljön ki a pszichológiának a tudományok osztályozásában.

Még teljesen elvontak vagyunk itt; ám a legkonkrétabb tapasztalathoz való átmenet rendkívül könnyen valósul meg ezen a területen.

Gyakran megtörténik velem, hogy egyfajta aggodással kérdezem magamtól, milyen lehet az élete vagy a belső valósága ennek a metróalkalmazottnak például; az emberé, aki kinyitja az ajtókat vagy azé, aki a jegyeket kilyukasztja. El kell ismerni, hogy egyidejűleg benne és rajta kívül minden közreműködik abban, hogy meghatározzák ennek az embernek és ezeknek a funkcióknak az azonosítását, nem csupán az alkalmazotti vagy szakszervezeti vagy választói funkciójáról beszélek, hanem beszélek a vitális funkcióiról is. Az alapjában véve meglehetősen szörnyű *időbeosztás* kifejezés találja meg itt a teljes alkalmazását. Ennyi órát szentelnek ilyen meg ilyen funkcióknak. Az alvás is funkció, melyet teljesíteniünk kell, hogy más funkciókat teljesíthessünk. És ugyanígy van a szabadidővel, a pihenéssel is. Tökéletesen el tudjuk képzelni, hogy egy közegészségügyi szakértő kijelenti, hogy egy embernek ennyi meg ennyi óra szórakozásra van szüksége hetenként. Olyan organikus-pszichikai funkció van itt, melyet éppúgy nem lehet elhanyagolni teszem azt, mint a szexuális funkciókat például. Felesleges folytatni, ez a vázlat is elég. Egyfajta vitális táblázat fogalmának körvonalazódását látjuk itt, melynek a részletei természetesen változnak az országok, az éghajlatok, a foglalkozások stb. szerint. Ám ami számít az az, hogy van egy ilyen táblázat.

Kétségtelenül rendetlenségi, romlási elvek is megnyilvánulhatnak: a baleset az összes formájában, a betegség. Nagyon jól elképzeljük ekkor, s ez az, ami gyakran megtörténik Amerikában és azt hiszem, Oroszországban is, hogy az egyént ismétlődő ellenőrzéseknek vetik alá mint egy órát. A klinika úgy jelenik meg itt mint felülvizsgáló központ és mint javítóműhely. És még mindig a funkcionálásnak erről az álláspontjáról tekintenek olyan lényeges problémákat, mint a *birth control* problémája.

Ami pedig a halált illeti, úgy jelenik meg itt objektív és funkcionális szempontból, mint használaton kívül helyezés, mint lesüllyedés a használhatatlanba, mint merő *huladék*.

Aligha szükséges hangsúlyozni a fojtogatóan szomorú benyomást amelyet egy ily módon a funkcióra összpontosult világ kelt. Megelégszem azzal, hogy felidézem itt a nyugdíja lesújtó képét és ama egészen szorosan hozzátartozó városi vasárnapokét is, amikor a sétálók pontosan azt az érzést keltik, hogy az élet nyugdíjasai. Egy ilyen világban a toleranciának melyben a nyugdíjas részesül van valami nevetséges és vészjósló jellege.

Ám nem csupán e látvány szomorúsága van jelen a néző számára; hanem jelen van az a lappangó, tűrhetetlen rossz közérzet is, melyet az az ember él át, aki arra redukálva látja magát élni, mintha ténylegesen összekeveredne a funkcióival; s ez a rossz közérzet elégséges annak kimutatásához, hogy olyan tévedés vagy kegyetlen értelmezésbeli hiba van itt, melyet egy mind embertelenebb társadalmi rend és egy ugyancsak embertelen filozófia (mely ha eleve megalkotta, szolgáiban alkalmazkodott utána e rendhez) egyaránt igyekezett védtelen elmékben meggyökereztetni.

Alkalmam volt leírni, hogy a teli és az üres megkülönböztetése, feltéve, hogy metafizikai és nem fizikai értelmében vesszük, alapvetőbbnek tűnik nekem, mint az egy és a sok megkülönböztetése. Ez a megjegyzés itt kapja meg egész jelentőségét. Az élet a kétségbeesésnek van kitéve a funkció fogalmára összpontosult világban, a kétségbeesésbe torkollik, mert valójában ez a világ üres, üresen cseng; ha ellenáll is a kétségbeesésnek, akkor kizárólag abban a mértékben, amelyben bizonyos titkos hatalmak működnek e létezés belsejében és e létezés érdekében, melyeket képtelen gondolni vagy felismerni. Csakhogy ez az alapvető vakság elkerülhetetlenül csökkenteni törekszik e hatalmak lehetséges tevékenységét és végülis megfosztani őket támaszpontjuktól.

Megjegyezném egyrészt, hogy e világ tömve van problémákkal, másrészt, hogy áthatja az akarat, hogy ne hagyjon semmiféle teret a misztériumnak. Fenntartom magamnak a jogot, hogy hamarosan szakmailag pontosítsam e szememben alapvető megkülönböztetés értelmét a probléma és a misztérium között. Pillanatnyilag annak jelzésére szorítkozom, hogy a misztérium kiküszöbölése vagy a próbálkozás a kiküszöbölésére annyit jelent, mint kijátszani a funkcionalizált világban, amelyről beszéltünk, a létezés folyamatát megszakító eseményekkel – a születés, a szerelem, a halál – szemben a *teljesen természetesnek* azt a pszichológiai és pszeudo-tudományos kategóriáját, mely külön tanulmányt érdemelne. Őszintén szólva ez csak egy degradált racionalizmus maradványa, amely számára az ok az okozatot magyarázza, vagyis teljesen számot ad róla. Az ilyen típusú világban viszont végtelen sok probléma van, mivel nem ismerjük részleteiben az okokat és mivel tehát végtelen sok vizsgálódás lehetséges. Ezen elméleti problémákon kívül vannak technikai problémák is, melyek szintén megszámlálhatatlanok és ahhoz a kérdéshez kötődnek, hogy a különböző vitális és szociális funkciók vajon hogyan képesek, miután lehelyezés után leltárba vettük őket, veszteség nélkül egymásért működni. Elméleti problémák és technikai problémák között egyébként szigorú az összefüggés, mert az elméleti problémák meghatározott technikákhoz tartoznak és megfordítva, a technikai problémákat csak ott lehet megoldani, ahol egy bizonyos elméleti tudást előzőleg már megalkottak.

Egy ilyen világban az ontológiai igény, a létigény pontosan abban a mértékben gyöngül meg egyrészt, amelyben a személyiség részekre darabolódik, másrészt amilyen mértékben a *teljesen természetes* kategóriája győzedelmeskedik és következőképpen elhal az, amit talán rácsodálkozási képességeknek kellene nevezni. Ez a szó, sietve jelentem ki, nem jó; a mi nyelvünkben nincs meg egészen a megfelelője a *wunder* és *wonder* szavaknak, melyek a vitális körforgás-féle lehetőségét biztosítják a rácsodálkozás és a csoda között.

Ám végülis nem tudunk-e most már közvetlenül is rátérni erre az ontológiai igényre és nem próbálhatjuk-e meg körülfogni? Valójában ez nem lehetséges, tartok tőke, csak egy bizonyos pontig. Mély okoknál fogva, melyek csak fokozatosan tűnnek majd elő, gyanítom, hogy ez az igény azt az egyedi jellegzetességet mutatja, hogy sohasem lehet teljesen átlátszó önmagának.

Ha ezt hamisítás nélkül igyekszünk lefordítani, akkor nagyjából ezt leszünk kénytelenek mondani:

Kell hogy legyen – vagy kellene hogy legyen – a lét, hogy ne redukálódjon minden egymást követő és *összefüggéstelen* – ez utóbbi szó lényeges – látszatok játékára (vagy Shakespeare szavaival élve – egy bolond által mesélt történetre); mohón vágyom arra, hogy valamilyen módon részt vegyek ebben a létben, ebben a valóságban – s talán ez az igény, bármilyen kezdetleges is, már részvétel valamilyen fokon.

Hasonló igény van, jegyezzük meg, már a legradikálisabb pesszimizmus mélyén is. A pesszimizmusnak csak akkor van értelme, ha ezt jelenti: nyilván kellene, hogy legyen a lét: a lét mégsincs – s én magam, aki ezt a megállapítást teszem, következőképpen nem vagyok semmi.

Ami a pontosabb meghatározását illeti annak, amit e szó: a lét, jelent, állapodjunk meg abban, hogy ez rendkívül nehéz. Javasolnám csupán e megközelítési módot: a lét az, ami ellenáll – vagy az lenne, ami ellenállna – a tapasztalat adottságaira vonatkozó kimerítő elemzésnek, amely megpróbálná lépésről lépésre belső vagy jelentéssel bíró értéktől mindikább megfosztott elemekre redukálni őket (ilyen jellegű elemzés az, ami Freud elméleti műveiben zajlik például).

Amikor a *Város*-ban a pesszimista Besme kijelenti, hogy nincs semmi, akkor pontosan azt akarja mondani, hogy semmilyen tapasztalat sem áll ellen ennek a tapasztalatnak, ennek a próbának. Mindig tehát a halál körül, melyet pontosan e végső semmi közszemlére bocsátásának, nyilvánvalóságának tekintenek, forog ez a fajta fonák apologetika, amit az abszolút pesszimizmus jelent.

Olyan filozófia, mely megtagadja, hogy magára vállalja az ontológiai igényt, mégis lehetséges: sőt, erre a tartózkodásra törekedett a modern gondolkodás a maga egészében. De meg kell itt különböztetni két magatartást, melyet időnként hajlamosak vagyunk összekeverni: az egyik a fenntartás melletti szisztematikus kitarásban áll, ez az agnosztikus magatartás az összes formájában; a másik sokkal merészebb, bátrabb, koherensebb, egy elavult dogmatizmus kifejezését igyekszik látni az ontológiai igényben, amelynek az idealista kritika egyszer s mindenkorra igazságot szolgáltatott.

Az első magatartásnak kizárólag negatív értelme van a szememben, valójában csak az értelem bizonyos politikájának felel meg: „*A kérdést nem tesszük fel.*”

A második, ellenkezőleg, a gondolkodás pozitív elméletére kíván támaszkodni. Lehetetlen egy ilyen filozófiát részletesen bírálni; megjegyezném csupán, hogy egy önmaga felismerését is tagadó realizmusra vagy inkább az érvényesnek egy olyan monizmusára látszik törekedni szerintem, mely ignorálja a személyest minden formájában, ignorálja a tragikust, tagadja a transzcendenst és megpróbálja a lényegi jegyeit félreismerő karikatúraszerű kifejezésekre redukálni. Megjegyezném még, hogy azáltal, hogy egy ilyen filozófia folytonosan a verifikáló tevékenységre helyezi a hangsúlyt, odajut, hogy ignorálja azt a *jelenlétet*, azt a belső megvalósulását a *jelenlétnek* a szeretet belsőjében, mely végtelenül transzcendál minden elképzelhető verifikációt, mivel hatását egy minden gondolható közvetítésen túl elhelyezkedő közvetlenül belül fejtí ki. Ez némiképp tisztázódik majd a következőkben.

Úgy vélem tehát, ami engem illet, hogy az ontológiai igényt önkényes, diktatorikus, a szellemi életet magánál a gyökerénél megcsonkító aktussal lehet csak hallgatásra ítélni. De annyi bizonyos, hogy ez az aktus lehetséges, – létezésünk körülményei olyanok, hogy reálisan hihetjük: az aktust véghezvisszük; és az, amit nem szabad elfelejteni.

Ezek az első reflexiók az ontológiai igényről, miközben kidomborítják meghatározatlanságát, egy lényeges paradoxont engednek láttatni; ennek az igénynek a megfogalmazása először is problémák labirintusába sodor engem: van-e a lét? Mi a lét? Ám nem irányíthatom a gondolkodásomat e problémákra anélkül, hogy újabb szakadékok ne látnék nyílni a lábam alatt: én, aki a létről kérdezősködöm, biztos lehetek-e abban, hogy létezem?

Eközben nekem, aki megfogalmazom e *problémát*, képesnek kellene lennem arra, hogy *kívül* – legyen az *alatta* vagy *felette* – tartsam magam ezen a problémán, amelyet megfogalmazok. A valóságban világos, hogy ez nincs így, a reflexió azt mutatja nekem, hogy ez a probléma egyfajta elkerülhetetlenséggel önzni el ezt az elméletileg megőrzött proscéniumot. Fikció az, amivel a hagyományos idealizmus megpróbál a lét megszűnésén egy tudatot fenntartani, mely a létet tételezi vagy tagadja.

Nem menthetem fel magamat az alól, hogy ne tegyem fel a kérdést magamnak is ugyanakkor: ki vagyok én, aki a létről kérdezek? Milyen jogom van arra, hogy ezekbe a vizsgálódásokba fogjak? Ha nem létezem, akkor hogyan remélem azt, hogy látom, amint befejeződik? Még ha el is fogadom, hogy létezem, hogyan lehetek biztos benne, hogy vagyok?

Ellentétben a gondolattal melynek természeteszerűleg jelentkeznie kell itt, úgy gondolom, hogy ezen a szinten a *cogito* semmilyen segítséget sem jelent nekünk. Bármit gondolt is Descartes, amikor egy kétségbevonhatatlan birtokába helyez bennünket, akkor ez a kétségbevonhatatlan csak egy ismeretleméleti szubjektumra, mint egy objektív megismerés szervére vonatkozik. A *cogito*, írtam másutt, az érvényes küszöbét védi, ez minden; ennek bizonyítéka a *je-re* (*én*) vonatkozó meghatározatlanságban van. *A je suis* (vagyok) úgy tűnik nekem, hogy felbonthatatlan egésznek mutatkozik.

Marad még egy ellenvetés: a két dolog közül csak az egyik lehetséges, fogják majd mondani: a *mi vagyok én?* kérdéssel célbavett lét vagy a megismerés szubjektumára vonatkozik, ám ebben az esetben pontosan a cogito szintjén vagyunk; vagy pedig amit ön az ontológiai igénynek nevez, az csak a legszélső csúcsa – ha nem a félrevezető transzponálása – egy tisztán vitális igénynek, amellyel a metafizikusnak nem kell tüzetesen foglalkoznia.

Ám a tévedés először is nem abban áll-e itt, hogy a *suis-je* (vagyok-e) kérdést önkényesen elvágjuk a maga egészében vett ontológiai „problémától”? Valójában mindkettőt csak egyidejűleg lehet elővenni és tárgyalni. Ám ugyanígy, mint hamarosan látni fogjuk, valamilyen módon megszüntetik magukat *mint problémát*.

Hozzá kell tenni, hogy a kartézianus tételezés valójában nem választható el egy olyan dualizmustól, melyet a magam részéről habozás nélkül vetnék el. Az ontológiai probléma létezése azt jelenti, hogy a lét totalitásáról és önmagamról mint totalitásról folyik a kérdezősködés.

Ráadásul és egyébként korrelatíván megengedhető a gondolkodás arról, hogy pontosan az intellektuálisnak és a vitálisnak ezt a szétválasztását, a vitális önkényes leértékelésével vagy önkényes dicsőítésével mely belőle következik, nem kell-e elutasítanunk. Nem tagadható persze, hogy jogosan különböztetünk meg szférákat egy olyan élőlény egységén belül, mely gondolkodik és *önmaga elgondolására* törekszik; ám az ontológiai probléma csak ezeken a megkülönböztetéseken túl és ennek a legátfogóbb egységében vett lény számára létezik.

Ha úrrá akarunk lenni a helyzet fölött, amelyhez gondolkodásunknak ezen a pontján eljutottunk, akkor megállapítjuk, hogy egy bizonyos lendülettel állunk szemben egy állítás felé, mely végső soron mint nem állítható jelenik meg; mivel csak magából ebből az állításból kiindulva ítélem meg magam a megfogalmazására illetékesnek.

Figyeljük meg, hogy ez a helyzet nem jelentkezhet ott, ahol effektíve egy megoldandó problémával találom magam szembe; ebben az esetben valójában adottságokkal dolgozom, ám ugyanakkor minden úgy történik, minden felhatalmaz arra, hogy úgy járjak el, mintha nem kellene törődnöm ezzel a munkában lévő énnel, mintha ez nem jönne számításba. Előfeltevés az én és semmi több.

Itt az, amit a kérdés ontológiai státuszának neveznék, ellenkezőleg, döntő jelentőségre tesz szert. Másrészt amíg magára a reflexióra kényszerülök, addig úgy tűnik, hogy vég nélküli regresszióba bonyolódok. Csakhogy magánál a ténynél fogva, hogy lehetetlennek tartom ennek a regresszióknak végét tulajdonítani, máris túlhaladom valamilyen módon, elismerem, hogy e regresszív folyamat belül marad egy olyan állításon, amelyet *átélek inkább semmin ki mondom*: miközben ki mondom, széttördelem, felaprózom, az elárulására készülök.

Azt mondhatnánk, egy elkerülhetetlenül megközelítő nyelven, hogy a létről való kérdezősködésem olyan állítást előfeltételez, amelyben valamiképpen passzívan viselkedem, *s amelynek inkább a székhelye, semmint a szubjektuma vagyok*. Ám ez csak korlát, melyet ellentmondás nélkül nem realizálhatok. Töreksem tehát egy szubjektum-valósággal rendelkező részvétel felé; ez a részvétel meghatározásánál fogva nem

lehet gondolati tárgy; nem szolgálhat megoldásként, hanem a problémák világán túl szerepel: a részvétel meta-problematikai.

Megfordítva azt láthatjuk, hogyha egy meta-problematikait képesek vagyunk állítani, akkor csak úgy mint ami transzcendálja egy szubjektum (mely a létet állítja) és a lét (*amennyiben e szubjektum állítja*) ellentétét – és úgy mint ami megalapozza valamilyen módon ezt az ellentétet. Egy meta-problematikai tételezése a lét primátusának gondolasát jelenti a megismeréssel szemben (nem az állított létét, hanem inkább a magát állító létét), ez annak elismerése, hogy a lét magában foglalja a megismerést, hogy valamiképpen belső benne, bizonyos értelemben hasonló módon ahhoz, ahogyan Paul Claudel törekedett meghatározni az *Ars poetica*-jában. Ebből a szempontból, szemben azzal, amit az ismeretelmélet hiábavalóan igyekszik állítani, igenis van misztériuma a megismerésnek; a megismerés egy olyan részvételi módba kapaszkodik, amelyről semmilyen ismeretelmélet sem remélheti hogy számot adhat, mivel ő maga feltételezi.

Azon a ponton ahol vagyunk, pontosíthatóvá válik a probléma és misztérium közötti megkülönböztetés: a misztérium olyan probléma, mely hatalmába keríti a saját adottságait, mely előzőnli őket és meghaladja magát ezáltal mint egyszerű problémát. Egy sor példa fogja lehetővé tenni nekünk, hogy megragadható tartalmat tulajdonítsunk e meghatározásnak.

Nyilvánvaló, hogy misztériuma van a lélek és a test egységének: az oszthatatlan egység, mely mindig inadekvát módon fejeződik ki az ilyen formulákban: *testem van*, felhasználom a *testem*, érzem a *testem* stb. kívül van minden elemzésen és semmiképpen sem rekonstituálható szintetikus módon nála logikailag előbbi elemekből kiindulva; az egység nem csupán adott, hanem azt mondanám, hogy *adó* annak az értelmében véve, amit a magamnak magamban való jelenlétnek hívnék, jelenlétnek, amelynek az öntudat aktusa végülis csak a nem megfelelő szimbolikus kifejezése.

Látjuk azonnal, hogy nem szabad reménykednünk demarkációs vonal húzásában a probléma és a misztérium között. Mert a reflexió elé helyezett misztérium elkerülhetetlenül problémává kezd degradálódni. Különösen nyilvánvaló ez a rossz, a baj problémájánál.

Csakugyan, szinte elkerülhetetlenül hajlamos vagyok a rosszat rendetlenségnek tekinteni melyet kívülről szemlélek és amelynek igyekszem kibogozni az okait vagy a létokát, – vagy a titkos rendeltetését. Hogyan működik „ez a gépezet” ennyire hibásan? Vagy ez a fogyatékos, mely látszólagos, a látásmódomhoz tartozik, amely ezúttal valószínűleg is fogyatékos? Ez utóbbi esetben bennem uralkodna az igazi rendetlenség, de ez a rendetlenség objektív maradna az őt feltáró vagy megállapító gondolkodással szemben. Ám a pusztán megállapított vagy kívülről szemlélt rossz nem az elszennvedett rossz többé; egyszerűen megszűnik a rossznak lenni. Valójában csak abban a mértékben ragadom meg mint rosszat amelyben *elér engem*, azaz, amelyben *belekeveredem*, abban az értelemben, ahogyan egy ügybe keveredik az ember; ez a belekeveredés az, amely alapvető itt, s igazolhatatlan fikcióval vonatkoztathatók csak el tőle, mert úgy teszek ugyanakkor, mintha Isten lennék, egy szemlélődő Isten.

Világosan látjuk itt a bennem és az előttem közötti megkülönböztetés megszűnését; a megkülönböztetés egy redukáló reflexió: egy másodfokú reflexió csapásai alatt szűnik meg.

Ám magától értetődik, hogy a szeretetben látjuk leginkább eltűnni a határt a *bennem* és az *előttem* között; – talán még azt is kimutathatnánk, hogy valójában a meta-problematikai szférája egybeesik a szeretet szférájával, és hogy egy olyan misztérium mint a léleké és a testé, nem ragadható meg csak a szeretetből kiindulva, és valamiképpen ki is fejezi azt.

Elkerülhetetlen egyébként, hogy egy önmagát nem reflektált reflexió, amikor neki-támad a szeretetnek, akkor e meta-problematikai feloldására, olyan absztrakt mozzanatok függvényében történő interpretálására törekszik, mint amilyen az életakarat, a hatalom akarása, a libido stb.; másrészt a problémák szférája azonos lévén az érvényes szférájával, rendkívül nehéz – sőt lehetetlen – cáfolni ezeket az interpretációkat anélkül, hogy ne egy különböző terepre helyezkednénk, ahol őszintén szólva elvesztik az értelmüket. Ugyanakkor biztosítva vagyok róla, garantálva van számomra – s ez a bizonyosság védőköpenyként borul rám –, hogy amennyiben valóságosan szeretek, annyiban nem kell nyugtalankodnom e lebecsülő leegyszerűsítések miatt.

Azt fogják kérdezni: mi tehát a valóságos szeretet kritériuma? Azt kell felelni, hogy kritériumrendszer az objektum vagy a problematizálható szférájában van csak, de már messziről észrevevessük azt a kimagasló értéket, amit ontológiai szempontból a hűségnek kell tulajdonítani.

Íme egy közvetlenebb, sajátosabb másik példa, mely alkalmasnak tűnik számomra egy misztérium és egy probléma közötti különbség megvilágítására.

Egy találkozásnak mély, végtelen hatása van az ön életére. Mindegyikünknek lehetett tapasztalata arról, mit jelent időnként egy találkozás szellemi szempontból – s mégis ez olyasmi, amit a filozófusok egyöntetűen ignoráltak vagy megvetettek, kétségkívül azért, mert a találkozás csak a személyt mint személyt érdekli, nem általánosítható, nem érinti a gondolkodó létét általában.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen találkozás minden alkalommal, ha úgy tetszik problémát tételez: ám azt is nagyon határozottan látjuk, hogy e probléma megoldása alatta marad a kérdésnek, mely egyedül számít. Mondják csak nekem például: „azért találkozott ezzel a személlyel ezen a helyen, mert ő is ugyanazokat a tájakat szereti, mint ön, vagy mert egészsége miatt neki is ugyanazt a kezelést kell elszenvednie, mint önnek”, rögtön látjuk, hogy a válasz nem létezik. Egy csomó ember van Firenzében vagy Engedine-ben ugyanakkor, amikor én, akiről feltehető, hogy osztják az ízlésem; a fürdővárosban, ahol magamat kezeltetem, tekintélyes számú beteg szenved ugyanabban a bántalomban mint én. Ám a feltételezett azonossága ennek az ízlésnek vagy ennek a bántalomnak nem hoz közelebb bennünket egymáshoz a szó valódi értelmében, nincs kapcsolatban azzal a belső, a maga nemében egyetlen affinitással, amelyről itt szó van. Másrészt áthágnánk ennek az érvényes okoskodásnak a határait, ha magát ezt az affinitást mint okot kezelnénk és azt mondanánk: „éppen ez az, ami a találkozásunkat meghatározta”.

Ettől kezdve misztériummal, vagyis egy olyan valósággal állok szemben, melynek gyökerei túlnyúlnak azon, ami tulajdonképpen problematikai. Megkerüljük-e a nehézséget azzal, hogy kijelentjük: mindent egybevetve ez csak szerencsés véletlen, egy egybeesés? Rögtön tiltakozás indul meg önmagam mélyéről eme üres formula, olyan valaminek eme hatástalan tagadása ellen, amit önmagam központjával értek meg. De még itt is a misztériumnak mint olyan problémának az eredeti definícióját találjuk meg újra, amely hatalmába keríti saját adottságait: én, aki a találkozás értelméről és a lehetőségéről kérdezősködöm, nem helyezhetem magam rajta kívülre vagy szembe vele, valamiképpen belül vagyok a találkozáson, tartalmaz és magában foglal engem – még ha én nem is foglalom magamban őt. Tehát csak egyfajta tagadás vagy árulás az, amivel mondhatom: „Végülis előfordulhatott volna, hogy ez nem történik meg, én mégis az maradtam volna aki voltam, az, ami most is vagyok”, s azt sem szabad mondanom: úgy változtatott meg engem, mint egy külső ok. Nem, belülről bontakoztatott engem, mint önmagam belső elve működött velem szemben.

Csak hogy ezt igen nehéz megragadnunk anélkül, hogy el ne torzítanánk. Elkerülhetetlenül kísértésbe esem, hogy reagáljak a találkozás e belső érzésére, kísértésbe magánál a becsületességemnél fogva és mert bizonyos szempontból önmagamnak a legjobb, mindenestre a legbiztosabb részének kell tartanom.

E magyarázatok őszintén szólva azt kockáztatják, hogy közvetve megerősítenek hallgatóim elméjében egy előzetes ellenvetést, melyet a lehető leghatározottabban kell felvetni itt.

Ez a metaproblematikai – fogják majd mondani –, mégiscsak egy gondolati tartalom; hogy-hogy nem kérdezek rá ekkor a létezési módra, mely hozzátartozik? Ki biztosít bennünket erről a létezésről? Nem a legnagyobb mértékben problematikai ő maga is?

A válaszom a lehető legkategorikusabb lesz itt: gondolni vagy pontosabban állítani a metaproblematikait azt jelenti, hogy mint kétségtelenül valóságot, mint olyan valamit állítom, amelyben nem kételkedhetem ellentmondás nélkül. Olyan övezetben vagyunk itt, ahol már nem lehetséges szétválasztani a fogalmat magát és a bizonyosságot vagy a bizonyossági indexet, amely megilleti. Mivel ez a fogalom a bizonyosság, ezért önmagának a biztosítéka, s ebben a mértékben más és több is mint fogalom. Ám az ellenvetésben szereplő *gondolati tartalom* szó a lehető legfélrevezetőbb. Mert egy tartalom mindennek ellenére bizonyos kivonata a tapasztalatnak; miközben mi csak olyan eljárással emelkedhetünk fel a meta-problematikához vagy inkább a misztériumhoz, amely megszabadít vagy elold bennünket a tapasztalattól. *Valóságos* megszabadítás; *valóságos* eloldás, egyáltalán nem absztrakció, azaz fikció mint olyan.

S itt az áhítattal állunk szemben, mert az áhítatban és egyedül csak benne valósul meg ez a felszabadulás. A magam részéről meg vagyok győződve arról, hogy nem lehet ontológia, vagyis nem lehetséges az ontológiai misztérium megértése akármilyen fokon is, csak egy olyan lény számára, aki képes arra, hogy áhítatba merüljön – s ezzel tanúskodjon arról, hogy nem csupán egyszerű élőlény, egy teremtmény, aki ki van szolgáltatva az életének anélkül, hogy hatalma lenne felette.

Meg kell jegyezni, hogy az áhítat, mely igen kevésbé foglalkoztatta a tisztán csak filozófusokat, nagyon nehezen határozható meg – márcsak azért is, mert transzcendálja az állapot és a cselekvés dualizmusát, vagy pontosabban mert kibékíti magában ezt a két ellentétes oldalt. Főként a tevékenység az, amellyel összeszedem magam mint egységet: maga a szó jelzi ezt, ám ez az összeszedettség, ez a visszahódítás egy pihenés, egy szabadjára engedés jellegét ölti. *Szabadon engedés – pihenés* – anélkül, hogy bármiféleképp kiegészíthetném e kifejezéseket egy szóval, melyet pedig megkövetelnének. Az út megáll a küszöbnél...

Ráadásul a problematizáció, mint mindenütt, itt is bekövetkezik, és a pszichológus az, aki erőlködik ennek végrehajtásán. Csak éppen azt kell megjegyeznünk, hogy a pszichológus éppúgy nem képes felvilágosítani bennünket az áhítat metafizikai jelentőségéről, ahogyan nem képes a megismerés noetikus értékéről sem.

Az áhítat belsejében állást foglalok – vagy pontosabban képessé teszem magam az állásfoglalásra – az étellel szemben, kivonulok belőle valamilyen módon, ám egyáltalán nem mint a megismerés tiszta szubjektuma; *ebben a kivonulásban magammal viszem azt, ami vagyok és ami talán nincs meg az életben*. Megjelenik itt a távolság a létem és az étel között. Nem vagyok az étel; s ha képes vagyok megítélni – ám ezt nem tagadhatom radikális szkepticizmus nélkül, ami csak kétségbeesés –, akkor először is a feltétellel, hogy az áhítatban minden lehetséges ítéleten és, tenném hozzá, képzeten túl csatlakozhatok önmagamhoz. Az áhítat kétségkívül az, ami a legkevésbé látványos a lélekben; nem valaminek a nézésében áll, hanem visszahódítás, belső rendbehozás, és helyénvaló lenne a kérdés, csupán mellékesen jegyzem meg, hogy vajon nem benne kellene-e látni az emlékezet ontológiai alapját, a hatékony és elképzelhetetlen egyesítő elvet, melyen az emlék lehetősége nyugszik. Az angol „to recollect one self” leleplező erejű itt.

Lehet hogy megkérdezik: az áhítat végülis nem keveredik-e össze az önmagához való visszatérés vagy inkább a *Für-sich-sein* ama dialektikus mozzanatával, mely a német idealizmus középpontjában áll?

Őszintén szólva nem hiszem. Az önmagához való visszatérés nem jelent magáértvaló létet és a szubjektum-objektum intelligibilis egységében való tükröződést. Ellenkezőleg, azzal a paradoxonnal állunk szemben mely maga az a misztérium, mondanám, hogy az én, amelybe visszatérek, ennyiben megszűnik önmagánál lenni. „Nem vagytok egyáltalán magatoknak”, Szent Pál e nagy mondása itt kapja meg a maga egyidejűleg ontológiai és lényegileg konkrét jelentését; ez fordítja le a legjobban azt a valóságot, amely körül jelenleg kóborolunk. E valóság, kérdezhetik, nem egy intuíció objektuma-e? Az amit ön áhítatnak hív, nem azonos-e azzal, amit mások intuíciónak neveznek?

Itt is úgy tűnik, hogy rendkívül óvatosnak kell lenni. Ha intuícióról lehet itt beszélni, akkor olyan intuícióról, amely nincs és nem lehet mint ilyen adva.

Minél centrálisabb egy intuíció, annál inkább kitölti annak a létnek a mélyét melyet megvilágít és pontosan annál kevésbé képes visszatérni önmagához és megérteni önmagát.

Ha ráadásul arra reflektálunk, hogy mi lehet a lét intuíciója, akkor azt látjuk, hogy az intuíció nem – nem lehet – alkalmas arra, hogy gyűjteményben szerepeljen, hogy mint tapasztalat vagy valamilyen *Erlebnis* lajstromozva legyen, mely utóbbi ellenkezőleg, mindig azt a jellegzetességet mutatja, hogy hol be lehet építve, hol el lehet szigetelve és mintegy felfedezhető lehet. Ennélfogva minden erőfeszítés, hogy újból emlékezetbe idézzük ezt az intuíciót, hogy elképzeljük magunknak, mondanám, csakis eredménytelen lehet. Ebben az értelemben a lét intuíciójáról beszélni nekünk azt jelenti, mintha arra invitálnának bennünket, hogy egy néma zongorán játszunk. Ez az intuíció nem jöhet létre teljes napvilágnál, méghozzá annál az egyszerű oknál fogva nem, hogy az igazat megvallva nem birtokoljuk őt.

Az egész előadásom legnehezebb pontjához érkezünk itt el, ahelyett, hogy az intuíció terminust használnánk, többet érne kijelenteni, hogy egy bizonyossághoz kell itt hozzászoknunk, melyen a gondolkodás, még a diszkurzív gondolkodás egész fejlődése is nyugszik; ettől kezdve csak megközelíthetjük őt, átalakító mozgással, vagyis egy második rejlexióval: azzal a reflexióval, mellyel azt tudakolom hogyan, milyen kezdőpontból kiindulva voltak lehetségesek egy első reflexió eljárásai, mely posztulálta ugyan az ontológiát, ám anélkül, hogy ezt tudta volna. Ez a második reflexió az áhítat, amennyiben képes magát gondolni.

Igen bosszantónak találom persze, hogy egy ennyire elvont nyelvet kell használnom itt, ahol alapjában véve nem egy ad usum philosophorum dialektikáról van szó, hanem arról, ami a legvitálisabb, s a legdrámaibb lehet, tenném hozzá, egy tudat ritmikus folyamatában, mely azért érzi magát, hogy visszanyerje önuralmát.

Ezt a drámai oldalt kell most megvilágítani.

Nyúljunk vissza ahhoz, amit majdnem az elején jeleztem: az ontológiai igény, a létigény képes önmagát megtagadni. Egy másik szinten: a lét és az élet nem esnek egybe; életem, s refrakció révén minden élet úgy jelenhet meg előttem mint ami örökre inadekvát valamivel, amit magamban hordok, ami szigorúan véve vagyok, ám amit a valóság mégis visszautasít és kizár. A kétségbeesés összes formája minden pillanatban és minden fokon lehetséges. Ezt az árulást, úgy tűnhet, hogy világunknak maga a struktúrája ajánlja nekünk, ha ugyan nem kényszeríti ránk. A halál látványa melyet e világ nyújt, bizonyos szempontból úgy tekinthető mint örökös ösztökélés a megtagadásra, az abszolút elpártolásra. Sőt, mondhatnánk, hogy az öngyilkosság állandó lehetősége ebben az értelemben talán a lényeges gyűjtőpontja minden autentikus metafizikai gondolkodásnak.

Egyeseket talán meglep, hogy eme absztrakt fejtegetés és teljes nyugalom közepette érzelmileg ennyire súlyos szavakat, divatos szavakat látnak megjelenni mint öngyilkosság vagy árulás. Nincs ebben semmi engedmény a szenzációhajhásznak. Továbbra is meg vagyok győződve arról, hogy csakis a drámában és a drámán keresztül ragadja meg és határozza meg magát in concreto a metafizikai gondolkodás. Jacques Maritain, egy vagy két éve Louvain-ben tartott előadásában *A keresztény filozófia problémájáról*, azt mondta: „Mi sem könnyebb egy filozófiának annál, minthogy tragikus legyen, csak saját emberi súlyára kell hagyatkoznia”, kétségtelen célzás egy

Heidegger spekulációmra. Ellenkezőleg, azt hiszem, hogy a filozófiát természetes hajlandósága olyan régiók felé tereli, ahol úgy tűnik nekem, hogy a tragikus egészen egyszerűen eltűnt, köddé vált az elvont gondolkodással való érintkezésben. S ezt látjuk igazolva sok mai idealistánál. Mivel nem vesznek tudomást a személyről és feláldozzák nem is tudom miféle ideális igazságnak, nem is tudom miféle tisztán belső, névtelen elvnek, képtelennek bizonyulnak arra, hogy megragadják az emberi élet ama tragikus adottságait, amelyekre utaltam, a betegséggel s mindazzal együtt ami a hatáskörébe tartozik, nem is tudom miféle rossz hírű külvárosok felé űzik őket, ahol az erre a névre méltó filozófus nem tartja magához méltónak a veszélyes kalandozást. Ám ez az eljárás, mint mondtam, belsőleg összefügg az ontológiai igénnyel szembenálló elutasítással: valójában ez egy és ugyanaz a dolog.

Ha a kétségbeesésre, az árulásra, az öngyilkosságra helyeztem a hangsúlyt, akkor azért, mert bennük találjuk meg a legnyilvánvalóbb kifejezését egy effektíve a létre vonatkozó tagadó akaratnak.

Vegyük például a kétségbeesést. Arról az aktusról van itt szó, amellyel kétségbeesünk az egész valóság miatt, abban az értelemben, amelyben valaki miatt esünk kétségbe. A kétségbeesés mint a következménye vagy közvetlen lefordítása mutatkozik egy bizonyos *mérlegnek*: amennyire fel tudom mérni a valóságot – de végülis ami meghaladja értékelő képességeimet, az olyan számomra, mintha nem is létezne – nem fedezek fel benne semmit, ami ellenállna a dolgok mélyén zajló feloldódási folyamatnak és amit a reflexióm felismerhetne és megállapíthatna. A kétségbeesés gyökerénél ezt az állítást vélem találni: nincs semmi a valóságban, ami megengedné nekem, hogy hitelt nyújtsak neki; nincs semmilyen garancia. A kétségbeesés egy abszolút fizetés-képtelenség tényének a megállapítása.

Ezzel szemben a reménykedés éppen ezt a hitelt foglalja magában. Ellentétben azzal, amit Spinoza jegyzett meg, aki szerintem teljesen különböző fogalmakat kevert itt össze, a félelem nem a reménykedés, hanem a vágy korrelatívuma; miközben a reménykedés negatív korrelatívuma az az aktus, amely a dolgoknak a legrosszabbra fordításában áll, aktus, melynek az, amit defetizmusnak hívtak, megrázó illusztrációját alkotja és amely mindig kockáztatja, hogy a legrosszabb vágyává fokozódik le. A reménykedés annak állításában áll, hogy van a létben mindazon túl, ami adva van, mindazon túl ami leltár anyaga lehet vagy alapul szolgálhat hozzávetőleges számításnak, egy titokzatos principium, amely a cinkosom, amely feltétlenül ugyancsak azt akarja, amit én akarok, legalábbis ha az, amit akarok csakugyan megérdemli, hogy akarják és valóban egész énemmel akarom.

Világos azonban, hogy itt a középpontjában vagyunk annak amit az ontológiai misztériumnak hívtam és a legegyszerűbb példák ugyanakkor a legjobbak is. Minden reménnyel szemben azt remélni, hogy a lény akit szeretek legyőzi majd a gyógyíthatatlan bajt amely őt emészti annyi, mint kijelenteni: nem lehet, hogy csak egyedül akarjam a gyógyulását, lehetetlen, hogy a valóság a maga legmélyén ellenséges vagy csupán közömbös is legyen azzal szemben, amit én magánvaló jónak állítok. Hiába idéznek nekem *példákat*, eseteket, melyek elbátortalaníthatnak engem: minden tapasztalat,

valószínűség, statisztika ellenére állítom, hogy egy bizonyos rend *fog* helyreállni, hogy a valóság velem *van* ennek akarásában. Nem kívánom: állítom; ez az, amit az igazi reménykedés prófétikus rezonanciájának neveznek.

Ellenem vetik majd: „Az esetek óriási többségében ez mégiscsak illúzió.” Ám azon kívül, hogy a remény aktusának lényegéhez tartozik az esetek figyelembevételének kizárása, azt is meg kellene mutatni itt, hogy létezik a reménykedésnek egy felmenő dialektikája mely rábírja őt arra, hogy az összes lehetséges empirikus cáfolattal szemben transzcendens szintre helyezze át magát, a lelki üdv szintjére, ellentétben a siker szintjével, bármilyen formában jelentkeznek is az.

De azért egész végig fennáll a reménykedés és az abszolút kétségbeesés korrelatív viszonya. Nem is tűnnek nekem elválaszthatóknak. Azt akarom mondani, hogy a világ struktúrája melyben élünk, abszolút kétségbeesést tesz lehetővé és látszhat valamiképp tanácsolni: de csak ilyen világban támadhat legyőzhetetlen reménykedés. Ez az ráadásul, amiért nem lehetünk eléggé hálásak a gondolkodás története nagy pesszimistáinak; a végsőig vittek egy bizonyos belső tapasztalatot melynek teljesülnie kellett és amelynek radikális lehetőségét semmiféle apologetika sem leplezheti el; felkészítettek bennünket annak megértésére, hogy a kétségbeesés az lehet, ami Nietzsche számára (egyébként ontológia alatti regiszterben, végzetes zátonyokkal teleszórt zónában) volt: a legmagasabbrendű állítás ugródeszkája.

Bizonyos marad másrészt, hogy abban a mértékben, amelyben a reménykedés, mint Péguy látta, misztérium, ez a misztérium félreismerhető és problémává alakítható át. A reményt ekkor úgy kezeljük mint vágyat, mely egy olyan objektív valóságot kiforgató illuzorikus ítéletekbe burkolódik, melynek érdekünkben áll félreismerni az igazi jellegét. Az történik itt, amit már a találkozás vagy a szeretet tárgyában jegyeztünk meg; mivel a misztérium lefokozódhat és bizonyos értelemben logikailag le is kell fokozódnia problémává, egy olyan interpretációnak mint amilyen Spinozáé, az egybeolvasással együtt, melyet magában foglal, egy adott időszakban létre kell jönnie. Amíg az ontológiai alatt helyezkedünk el, addig egy ilyen magatartás semmiféle kritikával sem sebezhető. Ez nagyon fontos, ezért nyomatékosan hangsúlyozni kell. Amíg a valósággal szemben megőrzöm annak a valakinek a magatartását, aki nincs belefoglalva, hanem a lehető legpontosabb jegyzőkönyv felvételére tartja magát alkalmasnak (s meghatározásánál fogva ez a tudós magatartása), addig jogosan nem ismerek el ezzel a tőrülettel szemben elvben semmiféle alkalmazási határt; ilyen a laboratórium emberének magatartása, akinek semmilyen fokon sem lehet előítélete az általa folytatott elemzés eredményeit illetően s aki annál is inkább figyelembe veheti a *legrosszabbat*, mivel ezen a szinten a legrosszabbnak maga a fogalma is elveszíti az értelmét. Ám egy ilyen jellegű, a számlaellenőrével szigorúan összehasonlítható vizsgálat a misztérium szférája alatt folytatódik, ama szféra alatt, ahol a probléma hatalmába keríti a saját adottságait.

Valójában például amikor az élet értelméről kérdezősködöm, hatalmas illúzió azt képzelnem, hogy továbbra is megőrizhetem ezt a magatartást: valóságos paralogizmus

azt gondolni, hogy úgy folytathatom ezt a vizsgálatot, mintha nem lennék magam is benne.

Ettől kezdve a reménység, a reménység valósága között annak a belsejében akit eltölt – és az ítéletek között melyeket az objektivitás fogságában maradt szellem mond róla ugyanaz a válaszfal emelkedik mely a tiszta problémát választja el a tiszta misztériumtól.

Témánk vitális csomópontjában vagyunk itt, ahol néhány sajátosan belső összefüggés tűnik elő.

A problematikai világa ugyanakkor a vágyé és a félelemé is, melyek egyáltalán nem választhatók el egymástól: ez kétségkívül ugyancsak a funkcionizált vagy funkcionizálható világ melyet e meditáció elején határoztam meg, ez végül az a világ, amelyben az összes technika uralkodik. Nincs olyan technika, mely nem áll közvetlenül vagy nem állítható valamilyen vágy, valamilyen félelem szolgálatába; s fordítva, minden vágy vagy minden félelem a számára alkalmas technikák felfedezésére törekszik. Ebből a szempontból a kétségbeesés a technikák végső hatástalanságának felismerésében áll, anélkül, hogy hozzájárulna vagy eljutna egy olyan terület eléréséhez, ahol minden technikát összeférhetetlennek ismernének el a lét alapvető jellegzetességeivel, amely lényegénél fogva kicsúszik a hatalmunk alól (amennyiben hatalmunk az objektumok fölött és egyedül fölötte van). Ez az oka annak, amiért úgy tűnhet, hogy a kétségbeesés korszakába léptünk ma: nem adtuk fel a hitet a technikában vagyis abban, hogy a valóságot problémák összességének tekintsük – s ugyanakkor a technika *globális* csődje éppoly világosan kivehető, mint *részleges* győzelmei. A kérdésre: mire képes az ember? még azt válaszoljuk: az ember arra képes, amire a technikája; ám ugyanakkor fel kell ismernünk, hogy ez a technika képtelennek bizonyul arra, hogy az embert *megmentse önmagától* s arra is képesnek mutatkozik, hogy az önmaga keblében hordott ellenséggel a legfélelmetesebb szövetségeket kösse.

Az ember *ki van szolgáltatva a technikának*, mondtam: azt kell érteni ezen, hogy egyre képtelenebb uralkodni vagy inkább *uralni a saját uralmát*. Mert saját uralmának ez az uralma, ami csak a kifejezése az aktív élet síkján annak, amit a másodfokú reflexiónak neveztem, centrumát vagy támpontját csak az áhítatban találhatja meg.

Fölhózzák majd ellenem, hogy még a technikába vetett hittől leginkább átítatott ember is kénytelen elismerni, hogy hatalmas területek léteznek, melyek fölött valójában nincs hatalma. De ami itt számít, az nem ez a megállapítás hanem a mód, ahogyan a szellem minősíti. Kénytelenek vagyunk elismerni, hogy semmilyen hatalmunk sincs a meteorológiai viszonyok fölött, kérdés azonban hogy úgy ítéljük-e: kíváncsú és jogos lenne, hogy nekünk ezt a hatalmat megadják. Minél inkább kezd eltűnni az ontológiai érzék, annál inkább látja határtalanná válni törekvéseit egy kozmikus uralom-félelre a szellem, mely elvesztette, mert egyre kevésbé lesz képes a címekről kérdezősködni, melyeken ezt az uralmat gyakorolhatja.

Hozzá kell ehhez tenni, hogy minél inkább növekszik az aránytalanság a technikai értelem követelései és az anyagi szubsztátum törekvése, állandó ingatagsága kö-

zött mely végülis, legalábbis látszólag, a székhelye marad nekik – annál inkább fokozódnak a kétségbeesés állandó lehetőségei ennek az értelemnek a mélyén. Ebben az értelemben valóban belső dialektikus korrelatív viszony van a technikai haladás optimizmusa és a belőle szinte elkerülhetetlenül áradó kétségbeesés filozófiája között – s nem szükséges nyomatékosan hangsúlyozni azt az illusztrációt, melyet ebben a tekintetben 1933 világa nyújt számunkra.

Mondhatnánk: de hát a technikai haladásnak ezt az optimizmusát egy nagy remény hatotta át: hogyan békülhet ez össze a remény ontológiai interpretációjával?

Azt kell felelni szerintem, hogy metafizikailag szólva az egyetlen autentikus remény az, amely afelé száll, ami nem függ tőlünk, az, amelynek az alázatosság a rugója nem a gőg. És itt eljutunk oda, hogy egy másik oldalát vegyük szemügyre az alapjában véve egységes misztériumnak, amelyről igyekszem néhány megfigyelést tenni itt.

Úgy tűnik számomra, hogy a gőg, a hübrisz metafizikai problémáját, melyet már a görögök észrevettek és amely az egyik lényeges témája volt a keresztény teológiának, szinte teljesen félreismerték a modern idők nem teológus filozófusai. A gőg a moralistáknak fenntartott terület volt. Arról az álláspontról viszont ahová én helyezkedem, el- lenkezőleg, ez lényegi kérdés, talán éppen a fő kérdés. Elég megnézni Spinoza meghatározását, melyet a *superbiá*-ról ad az *Etika*-ban ahhoz, hogy lássuk, mennyire nem érintette a problémát: „A gőg tehát az az öröm – mondja –, amely abból ered, hogy az ember önmagáról többet tart a kelletténél.” A valóságban ez a hiúság meghatározása. A gőg abban áll, hogy erőnket csak önmagunkban találjuk, leválasztja azt, aki átéli, a lények egy bizonyos közösségéről, ugyanakkor szétörni is igyekszik azt, úgy működik, mint egy romboló principium.

E rombolás egyébként önmaga ellen is irányulhat, a gőg semmiképpen sem összeférhetetlen önmagunk gyűlöletével, még öngyilkossághoz is vezethet; s ez az, amit szerintem Spinoza nem vett észre.

Masszív és igen súlyos ellenvetés látszik felbukkanni ezen a ponton, ahová eljutottunk.

Alapjában véve, mondják talán majd nekem, az, amit ön ontológiaiilag igazolni akar, nem egyfajta morális kvietizmus-e, mely kielégül a passzív elfogadásban, bele- nyugvásban, a tehetetlen reménykedésben? De mivé lesz mindebben az ember mint ember, mint cselekvő lény? Nem magát a tevékenységet ítéljük-e el, amennyiben bi- zalmat foglal magában önmaga iránt ami már a gőggel kerül rokonságba? Végülis a te- vékenység maga lefokozódás-e tehát?

Megjegyezném, hogy ez az ellenvetés egy sor félreértést foglal magában.

Először is egy tehetetlen reménykedés fogalma szerintem ellentmondásos. A re- ménykedés nem tompult várakozásféleség, hanem olyan valami, amin a tevékenység nyugszik vagy ami átrepül a tevékenységet, de amely bizonyára visszafejlődik vagy eltűnik amikor a tevékenység maga is meggyengül. Úgy tűnik fel előttem a reményke- dés, mint az ismeretlenbe történő meghosszabbítása egy centrális, azaz a létben gyöke- rező aktivitásnak. Innen a rokonsága korántsem a vággyal, hanem az akarattal. Az akarat is elutasítással jár a lehetőségek kiszámításában vagy legalábbis leállással ebben

a számíttatásban. Nem lehetne ekkor a reménykedést úgy definiálni, mint akaratot, mely arra irányul, ami független tőle?

Tapasztalati bizonyítéka ennek az összefüggésnek a valóságban az, hogy a reménykedés a legaktívabb szenteknél hágott a legmagasabb fokára; ez elképzelhetetlen lenne, ha a reménykedés a lélek egyszerű tehetetlenségi állapota volna. Az, ami itt mindent elrontott mint egyébként az etika legmagasabb részeit is, az egy bizonyos sztoikus képze az akaratnak, melyet megfeszítésnek fognak fel, miközben az akarat ellenkezőleg, pihenés és teremtés.

A teremtés szó itt jelenik meg először a számunkra, mégis, ez a döntő szó. Ott ahol teremtés van, ott nincs és nem is lehet visszafejlődés: s abban a mértékben amelyben a technika teremtés vagy teremtést foglal magában, semmiféleképpen sem visszafejlődés, a degradáció attól a pillanattól kezdődik, amikor a technika önmagát utánozza, magának él vagy magára figyel csak, magába húzódik vissza. S észrevehetjük itt a forrását néhány ellentmondásnak, melyeket az áhítattal kapcsolatban lepleztem le.

Nagy a kísértés két mozgás összekeverésére melyek határozott szembeállítását térbeli metaforáink nem teszik számunkra lehetővé: ez a magábahúzóddás, ez az összehúzóddás, ez a magának élés melyek elválaszthatatlanok a gögtől, sőt, amelyek szimbolizálják azt – nem keverhetők össze az alázatos visszavonulással amely az áhítathoz illik és amelyben újra érintkezésbe kerülök az ontológiai alapjaimmal.

Ezt a visszavonulást, ezt az áhítatot, helyes a gondolat, hogy az esztétikai alkotás feltételezi őket. Az esztétikai alkotás miként a tudományos kutatás valójában kizárják azt az aktust, amellyel az én önmagára összpontosul, önmagára ráirányul, s ez az aktus az, mely ontológiai szempontból tiszta tagadás.

Úgy tűnhet, hogy egészen az egybeesésig közeledem itt a bergsoni tételhez. Mégsem hiszem, hogy ez valóban így van. Azok a kifejezések, amelyekkel Bergson szinte mindig élt, arra engednek következtetni, hogy számára a lényeg az alkotásban a találékonyság, a feltörő innováció. De szeretném tudni, vajon ha túl kizárólagosan az alkotásnak erre az oldalára koncentrálna a figyelmét, akkor nem kezdi-e szem elől tévesztetni végső jelentőségét, a létben való gyökerezettségét. Itt lép közbe a *teremtő hűség* fogalma, egy annál is nehezebben megközelíthető és főként fogalmilag meghatározható fogalom, hogy itt egy megmagyarázhatatlan paradoxont takar, hogy a meta-problematikáinak magában a központjában van.

Fontos megjegyezni, hogy nehéznek tűnik a hűség megmentése egy bergsoni metafizikában, mert mindig annak teszi ki magát, hogy mint rutint interpretálják, mint szabály követését a szó pejoratív értelmében, mint önkényesen fenntartott oltalmat, *szemben* a megújulási képességgel mely a szellem maga.

Hajlok azt hinni, hogy van a hűség értékének ebben a félreismerésében valami, ami mélyen megmételyezi a statikus vallásfogalmat ahogyan a *Két forrás*-ban megjelenik. És itt a teremtő hűségről való elmélkedés melynek csak néhány alapvonását jelezhetem, alkalmas lenne a nélkülözhetetlen kidolgozáshoz.

Valójában a hűség az ellentéte egy tehetetlen konformizmusnak; a hűség a tevékeny elismerése egy bizonyos állandónak, mely egyáltalán nem formális, miként a tör-

vény, hanem ontológiai. Ebben az értelemben mindig egy jelenlétre vagy inkább egy olyasmire hivatkozik, amit bennünk vagy előttünk mint jelenlétet lehet és kell fenntartani, de amit ipso facto éppúgy, sőt, tökéletesen félre lehet ismerni, el lehet felejteni, el lehet homályosítani; s újból feltűnni látjuk itt az árulásnak azt az árnyékát, amely szerintem egész emberi világunkat gyászos fellegként vonja be.

Azt mondják majd, hogy rendszerint egy elvhez való hűségről szoktunk beszélni? Jó lenne tudni, hogy ez nem jogtalan transzponálása-e egy másik szféra hűségének. Egy elv, amennyiben elvont állításra redukálódik, nem követelhet tőlem semmit, mivel egész valóságát annak az aktusnak köszönheti, amellyel szentesítem, vagy ünnepélyesen kihirdetem. A hűség az elvhez mint elvhez bálványimádás a szó etimológiai értelmében; számomra szent kötelesség lehet, hogy megtagadjak egy elvet amelyből ki-költözött az élet és amelyhez, érzem jól, már nem ragaszkodom többé: ha továbbra is hozzá igazítom magatartásomat, akkor alapjában véve magamat – magamat mint jelenlétet – árulom el.

A hűség oly kevésbé tehetetlen konformizmus, hogy állandó aktív harcot foglal magában az erőkkal szemben, melyek bennünk a belső szétszóródásra és ugyancsak a szokás szklerózisára irányulnak. Azt fogják mondani nekem: ez itt mégiscsak egyfajta tevékeny konzerválás, az ellentéte egy teremtésnek. Azt hiszem, itt sokkal mélyebbre kell hatolni a hűség és a jelenlét lényegébe.

Ha a jelenlét csak egy *fogalom* lenne bennünk, melynek az lenne a jellegzetessége, hogy semmi több önmagánál, akkor csakugyan, minden reménységünk az lenne, hogy fenntartjuk magunkban vagy előttünk ezt a fogalmat, ahogyan egy fényképet őriz a fiókban vagy a kandallón az ember. Ám egy jelenlétnek mint jelenlétnek az a sajátossága, hogy határtalan; és itt is újból megtaláljuk a metaproblematikáit. A jelenlét misztérium, pontosan abban a mértékben, amelyben jelenlét. Márpedig a hűség a tevékenyen megőrzött jelenlét, a megújulása a jelenlét jótéteményének – az értékének, mely abban áll, hogy titokzatos ösztönzés az alkotásra. A művészi alkotás figyelembevétele itt is nagy segítségünkre lehet, mert ha az esztétikai alkotás egyáltalában elképzelhető, akkor csak a világnak a művészen való bizonyos jelenlétéből kiindulva képzelhető el; jelenlétből a szívben és az értelemben, jelenlétből magában a létben.

Ha tehát a teremtő hűség lehetséges, akkor azért, mert a hűség ontológiai a maga elvében, mert jelenlétet hosszabbít meg mely maga is a lét bizonyos hatalmának felel meg felettünk; ezáltal megsokszorozódik s szinte mérhetetlenül elmélyül e jelenlét visszhangja tartamunk belsejében. Számomra ez valamiképpen kimeríthetetlen következményekkel látszik jární, ne vegyük csak azt, ami az élők és a holtak közötti kapcsolatokat érinti.

Azt is nyomatékosan kell hangsúlyozni: egy jelenlét amelyhez hűek maradunk, nem azonos egy eltűnt tárgy gondosan megőrzött képinásával: a képmás mindennek ellenére nem egyéb festett képnél, metafizikailag *kevesebb* mint a tárgy, a redukciója neki. A jelenlét viszont *több* mint a tárgy, minden irányban túlsordul rajta. Egy olyan út bejáratánál vagyunk, amelynek végén a halál mint a *jelenlét próbája* jelenik meg. Fontos kérdés, melyre illik ráirányítani a figyelmünket.

Azt mondják: micsoda különös módja ez a halál meghatározásának! A halál egy bizonyos biológiai kifejezésekkel meghatározható *jelenség és nem próbatétel*.

Azt kell válaszolni erre: a halál azonos azzal, amit jelent és amit egy olyan lény szempontjából jelent, mely a számunkra elérhető legmagasabb szellemi szinten áll. Nyilvánvaló, hogy Egy Ismeretlen halála melyről az újságban értesülök, Egy Ismeretlené, aki csak egy név a számomra, *csak* hivatalos értesítés tárgya nekem; halála azt jelenti, hogy törőlnöm kell Egy ismeretlent azon személyek sorából akikhez azért fordulhatok, hogy kérdést tegyek fel nekik vagy hogy tájékoztassam őket. Egészen más-ként van egy olyan lénnel, aki mint jelenlét volt adva nekem. Itt tőlem, belső magatartásomtól függ, hogy megőrizzem ezt a jelenlétet mely képmássá fokozódhat lett.

Ellenem vethetik: ez csak szokatlan és felesleges metafizikai nyelvre történő átültetése egy igencsak hétköznapi pszichológiai ténynek. Nyilvánvaló, hogy bizonyos mértékig tőlünk függ, hogy a halottak élnek-e vagy sem az emlékezetünkben. Ám ez csak merőben szubjektív létezés.

Azt hiszem, hogy valójában egészen más dologról, végtelenül titokzatosabb valóságról van szó. Amikor azt mondják: „tőlünk függ, hogy a halottaink éljenek bennünk”, akkor még mindig a fogalmat mint maradványt vagy mint képmást veszik célba. Felteszik, hogy a tárgy eltűnt, de hogy fennmarad belőle egy jel, melynek karbantartása a mi hatalmunkban áll a szó háztartásban használatos értelmében, ahogyan egy házvezetőnő tart karban lakást, bútorokat. Nagyon is világos, hogy ennek a karbantartásnak nincsen semmiféle ontológiai értéke. Ám ha a hűség teremtő abban az értelemben, amelyben meghatározni igyekeztem, akkor ez egészen másként van. A jelenlét valóság, bizonyos fluidum, s tőlünk az függ, hogy áthatolhat-e rajtunk ez a fluidum vagy sem, s nem az, őszintén szólva, hogy előidézzük. A teremtő hűség az áthatolhatósági állapotban való aktív tartózkodásban áll; s egyfajta titokzatos cserét látunk megvalósulni itt a szabad aktus és az átadás között mellyel válaszolunk neki.

Itt az előzővel szimmetrikusan ellentétes ellenvetéssel kell számolni; azt fogják mondani nekem: ám legyen, ön már nem díszít metafizikai szavakkal egy pszichológiai közhelyet, de csak azért, hogy feleslegesen állítson egy be nem bizonyított tételt amely meghalad minden lehetséges tapasztalatot; így van ez, mihelyt a végtelenül kompromittáltabb fluidum terminussal helyettesíti a jelenlét semleges és kétértelmű terminusát.

Ahhoz, hogy megfeleljek erre az ellenvetésre, szükségesnek tartom, hogy újból hivatkozzunk arra, amit a misztériumról és az áhítatról mondtunk. Csakugyan, csak a meta-problematikai területen fogadható el a fluidum fogalma. Ha objektív értelemben lenne véve, egy erő-apportében, akkor egy korántsem metafizikai, hanem fizikai tétellel találnánk szemben magunkat, mely olyan természetű lenne, hogy effektíve magára vonná az összes tiltakozást. Amikor azt mondom, hogy egy lény jelenlétként vagy létként van számomra adva (ez azonos, mivel nincs számomra-való lét csak ha ez a lét jelenlét), akkor ez azt jelenti, hogy nem kezelhetem úgy, mintha egyszerűen elébem lenne téve; közte és köztem kapcsolat szövődik mely bizonyos értelemben túlcsoordul a tudaton mellyel képes vagyok tudatosítani; már nem csupán előttem, hanem bennem is

van; vagy pontosabban ezeket a kategóriákat már meghaladtuk, nincs többé értelmük. A fluidum szó kifejezi, noha még túlságosan térbeli, túlságosan fizikai módon fejezi ki azt a fajta belső hozzáadást, belülről való hozzájárulást amely megvalósul mihelyt a jelenlét effektív. Bizonyára nagy, szinte legyőzhetetlen a kísértés, hogy erről az effektív jelenlétről azt gondoljuk, hogy csak tárgyi jelenlét lehet, ám ezzel a misztérium alá, a problematikai szintjére esünk vissza; s ekkor hangzik fel az abszolút hűség eme tiltakozása: „Még amikor se nem érinthetlek, se nem láthatlak, akkor is érzem, hogy velem vagy, s megtagadnálak téged, ha nem lennék ebben bizonyos”. *Velem*: jegyezzük itt meg a velem szó metafizikai értékét melyet oly ritkán ismertek el a filozófusok s amely nem felel meg sem inherencia- vagy immanencia-viszonynak, sem külső viszonnak. Egy autentikus *coesse* – kénytelen vagyok a latin szót elfogadni itt –, azaz egy valóságos bensőségesség lényegéhez hozzátartozik, hogy átengedi magát a szétbontásnak melyet a kritikai reflexió gyakorol rajta; de már tudjuk, hogy van egy másik reflexió is, egy magára erre a reflexióra irányuló reflexió, mely egy alatta fekvő kápráztató, de hatékony intuícióra hivatkozik s amelynek részesül a titkos magnetizmusában.

Hozzá kell ehhez tenni – s ezzel már egy másik szférába igyekszünk átjutni –, hogy egy ilyen bensőségesség értéke, különösen ami az élők és a holtak közötti érintkezést illeti, annál magasabbrendű és cáfolhatatlanabb lesz, hogy ez a viszony egyre határozottabban egy teljes szellemi diszponibilitás, azaz tiszta könyörületesség világában fog elhelyezkedni, s mellékesen jegyzem meg, hogy a teremő hűség felmenő dialektikája a reménykedés ama dialektikájának felel meg, amelyre az imént céloztam.

A diszponibilitás fogalma nem kevésbé fontos a tárgyunk szempontjából mint a reménykedés; hozzáteszem, hogy a kettő között nyilvánvaló kapcsolat létezik.

Noha tagadhatatlan tapasztalati tény, mégis nehéz értelmileg tolmácsolni, hogy vannak bizonyos lények, akik jelenlévőnek, azaz diszponibilisnek bizonyulnak számunkra, amikor szenvedünk, amikor arra van szükségünk, hogy rábízunk magunkat valakire és hogy vannak mások, akik nem nyújtják nekünk ezt az érzést, bármilyen is a jószándékuk. Meg kell jegyeznünk rögtön, hogy a jelenlét és a nem-jelenlét közti megkülönböztetés semmiképpen sem vezethető vissza a figyelmesség és a szórakozottság közötti ellentétre. A legfigyelmesebb, a leglelkiismeretesebb hallgató is keltheti bennem az indiszponibilitás benyomását; nem nyújt számomra semmit, nem képes valóságosan helyet csinálni számomra önmagán belül, bármilyen anyagi szolgáltatásokkal halmaz is talán el engem. A valóságban van egy módja a hallgatásnak, ami egy módja az odaadásnak; van egy másik módja is a hallgatásnak, ami egy módja a megtagadásnak, *önmaga megtagadásának*: az anyagi adomány, a látható akció nem szükségképpen tanúságtétel a jelenlétről. Ne beszéljünk bizonyítékról, a bizonyíték szó itt hamisan csengene. A jelenlét olyasmi, ami közvetlenül és cáfolhatatlanul nyilvánul meg egy tekintetben, egy mosolyban, egy hangsúlyban, egy kézzorításban.

Hogy megmagyarázzam mindezt, diszponibilis lénynak azt mondanám, aki képes teljes egészében velem lenni, amikor szükségem van rá; az indiszponibilis lény viszont az, aki pillanatnyi levonás-féleséget látszik eszközölni a javamra mindazokból a forrá-

sokból, melyekkel rendelkezni képes. Az előbbi számára jelenlét, az utóbbi számára objektum vagyok. A jelenlét kölcsönösséget foglal magában, melyet kétségtelen, hogy kizár minden szubjektum-objektum vagy szubjektum és objektum-szubjektum viszony. S itt az indiszponibilitás konkrét elemzése nem kevésbé szükségszerű mint az árulásé, a megtagadásé vagy a kétségbeesésé.

Valójában az indiszponibilitás legmélyén mindig egy bizonyos elidegenedést fogunk találni. Az együttérzésemet sürgetik egy bizonyos szerencsétlenség iránt melyet ismertetnek előttem, világosan értem, amit mondanak nekem, egészen elvontan el is ismerem, hogy azok az emberek, akikről beszélnek nekem megérdemlik az együttérzésemet; olyan esetet ismerek fel itt, amelyre logikus és méltányos lenne szimpátiával válaszolni, ezt a szimpátiát, ha úgy tetszik, meg is engedem, de csupán gondolathán; mert a végén kénytelen vagyok bevallani magamnak, hogy semmit sem érzek. Nagyon sajnálom egyébként; ez az ellentmondás aközött, amit ténylegesen érzek – vagyis a közömbösségem között – és aközött, amiről tudom, hogy éreznem kellene, kínos a számomra és idegesít is engem, sőt, leszállít engem a saját szememben is, ám hiába. Ami megmarad bennem az az eléggé meg nem vallható érzés, hogy végülis olyan emberek-ről van szó, akiket nem ismerek, hogyha az összes emberi szerencsétlenségen meg kellene hatódnia, akkor az élet már nem lenne lehetséges, – hogy egyébként nem is lenne elég ehhez. Mihelyt azt gondolom: mindent egybevetve ez csak a 75–627-es eset, máris vége, nem érezhetek többé semmit.

Ám a jelenlevő vagy diszponibilis lélek jellegzetessége éppen az, hogy egyáltalán nem gondolkodik *esetekben*; nincsenek *esetek* a számára.

Eközben azonban világos, hogy a lény normális növekedése mind pontosabb és mintegy automatikus felosztását foglalja magában annak, ami rá tartozik és annak, ami nem tartozik rá, annak, amiért ő a felelős és annak, amiért nem ő; ily módon mindegyikünk egyfajta gondolati tér központjává válik, mely csatlakozó vagy csökkenő érdekű koncentrikus körök szerint rendezkedik be. Alapjában véve ez olyan, mintha mindegyikünk egyre keményebb csigaházat vonna maga köré mely börtönbe zárja őt; s ez a meszesedési folyamat azoknak a kategóriáknak a keményedéséhez kötődik, amelyekkel a világot magunknak elképzeljük és értékeljük.

Szerencsére mindegyikünkkel történhetik olyan találkozások, mely szétöri ennek az egész egocentrikus topográfiának a kereteit; személyes tapasztalattal érthetem meg, hogy egy ismeretlen, akivel véletlenül találkoztam, hirtelen oly ellenállhatatlan hívást bocsát ki, hogy felborítja az összes megszokott perspektívát, pontosan úgy, ahogyan egy szélhócska borítaná fel egy díszlet felállított lapjait – az, ami közelinek látszott végtelenül távolivá válik és megfordítva; nyílások ezek, melyek a leggyakrabban szinte azonnal újból bezárulnak. E tapasztalatok gyakran hagynak bennünk keserű szájját, szomorú és szinte szorongó érzést: mégis játékosnak gondolom őket, mert megmutatják nekünk, villanásként azt, ami végső soron esetleges, igen, ami véletlen a személyes rendszerünket megalapozó gondolati kikristályosodásokban.

Ám főként a bizonyos lényekben megvalósuló szentség van segítségünkre annak feltárásában, hogy amit normális rendnek nevezünk, az magasabbrendű szempontból

végző soron csak a felfordítása egy ellentétes rendnek. Ebben a tekintetben a reflexió a szentségekről mindezekkel a konkrét attribútumokkal együtt óriási spekulatív értékkel látszik bírni a szememben: nem kellene sokáig szorongatni ahhoz, hogy kijelentsem, ez a reflexió az igazi bevezetés az ontológiába.

Itt is a diszponibilis lélekkel való szembesítés vet döntő fényt tárgyunkra.

Indiszponibilisnak lenni azt jelenti, hogy az ember nem csupán el van foglalva valamilyen módon önmagával, hanem a terhére is van önmagának. Valamilyen módon-t mondok: a közvetlen tárgy végtelenül változhat: az ember el lehet foglalva önmagával, a vagyonával, a szerelmeivel, *sőt, a belső tökéletesedésével is*. Azt a következtetést lehetne ebből levonni, hogy az önmagunkkal való foglalkozás sokkal kevésbé egy bizonyos, itt szinte specifikálhatatlan *objektummal* való foglalkozást jelent – mint inkább egy bizonyos módon való foglalkozást, amit meg kell még határozni. Azt kell látni, hogy az önmagával elfoglalt ember ellentéte nem az üres vagy közömbös ember. Ami szembenáll itt egymással az sokkal inkább a homályos és az átlátszó lét. Ám magának ennek a belső homályosságnak a gondolásához is el kellene jutnunk. Azt hiszem, egyfajta eltömődésről vagy rögzülésről van szó: s szeretném tudni, hogy általánosítva s hajlékonyítva téve bizonyos pszichoanalitikus adatokat nem kellene-e elismerni, hogy ez a rögzítés egy meghatározott területen vagy regiszterben való rögzítése egy bizonyos nyugalanságnak, ami önmagában véve nem az. Csakhogy megjegyzendő, hogy ez a nyugalanság továbbra is megmarad e rögződésen belül s azt a magábahúzódozó jelleget adja neki, amelyről szoltam már pár szót a lefokozott akarattal kapcsolatban. Minden arra enged következtetni, hogy e meghatározatlan nyugalanság a valóságban összekeveredik a szorongással az időbeliség miatt, az ember vágyakozásával nem a halál *iránt* hanem a halállal, ami a pesszimizmus kellős közepén van.

A pesszimizmus gyökerei azonosak az indiszponibilitásával: ha, ahogy öregszünk, megnövekszik az előbbi, akkor ez azért van így, mert leggyakrabban nő bennünk a szorongás, egészen addig, hogy fojtogat bennünket; ahogyan közeledünk ahhoz, amit végnek tekintünk, e szorongás, hogy védekezzen önmaga ellen, működésbe kell hogy hozzon egy mind súlyosabb, mind aprólékosabb s ugyancsak mind sebezhetőbb, tenném hozzá én, védekező apparátust. A reménykedésre való képtelenség mindegyre teljesebbé válik abban a mértékben, hogy a lét mindinkább foglyává lesz a tapasztalatának és annak a kategória-börtönnek amelybe ez a tapasztalat őt befalazza, abban a mértékben, hogy mind teljesebben, mind kétségbeesettebben adja át magát a problematikai világnak.

S itt mintegy kötegbe állnak össze a legfőbb motívumok vagy tematikus mozzanatok melyeket kénytelen voltam egymás után bemutatni. A legdiszponibilisebb lélek, ellenkezőleg, a legönfeláldozóbb, belsőleg a legodaadóbb: védve van a kétségbeeséssel s az öngyilkossággal szemben melyek hasonlítanak egymáshoz és kommunikálnak egymással, mivel tudja, hogy nem önmagáé, és hogy az egyetlen teljesen legitim használat, amit a szabadságával tehet, pontosan annak felmérésében áll, hogy nem tartozik önmagához; és ebből a felismerésből kiindulva cselekedhet, alkothat a lélek...

Egy pillanatig sem szabad leplezni a mindennemű nehézségeket, melyekbe egy ilyen típusú filozófia ütközik. Elkerülhetetlen, hogy egy zavaró alternatívával találja magát szembe: e nehézségeket vagy meg fogja próbálni megoldani, megoldásokat próbál keresni rájuk, ekkor egy a saját vitális alapelveit félreismerő dogmatika és, tenném hozzá, egy szentségtörő teodicea túlzásaiba fog esni; vagy pedig hagyni fogja továbbra is fennállni ezeket a nehézségeket, miközben a misztériumok csímkéjét ragasztja rájuk.

E két sziklazátony között van azt hiszem egy *via media*, egy nehéz, szűk, veszélyes ösvény; ez az, melyet magamnak igyekeztem nem kitaposni, hanem csak kijelölni. Csakhogy itt felhívásokkal lehet csak eljárni, miként Karl Jaspers a Létezés filozófiája c. művében: ha néhány tudat, mint alkalmam volt megállapítani, feleletet ad, nem a tudat általában, hanem ilyen és ilyen lény, ilyen és ilyen másik lény – akkor azért, mert valóban van egy ösvény. Ám ezt az ösvényt – Platon, gondolom, hasonlíthatatlannul tisztán látta –, csak a szeretet fedheti fel, egyedül számára látható: s itt talán az összes többenél mélyebb jellegzetessége jelenik meg annak a meta-problematikainak, melynek néhány vidékét próbáltam átkutatni.

Végül egy másik nagyon súlyos ellenvetést kell említenünk. Ellenem fogják vetni: „Valójában mindaz amit mond, egy – egyébként bevallatlan, megfogalmazatlan – hivatkozást foglal magában a keresztény adottságokra, s pozitívan csak ezek fényénél világosodik meg. Csak úgy értjük meg, amit a jelenlétben ért, hogy felidézzük az Eucharisziát, amit a teremtetlen hiten ért, hogy az Egyházra gondolunk. Ám ekkor mi lesz az értéke egy ilyen filozófiának nem keresztény, azaz olyan tudatok számára, akik ignorálják a kereszténységet vagy legalábbis képtelennek nyilvánítják magukat arra, hogy hozzá csatlakozzanak?

Válaszom a következő lesz: nagyon is meglehet, hogy az alapvető keresztény adottságok létezése *ténylegesen* megkövetelhető ahhoz, hogy lehetővé váljon a szellem számára néhány olyan fogalom felfogása, melyeket vázlatosan elemeztem: bizonyára nem mondhatjuk, hogy e fogalmak a keresztény kinyilatkoztatástól függnének, egyszerűen *nem tételezik*.

Másrészt ha kijelentettük, hogy az észnek teljesen elvonatkoztatva kell eljárnia attól, ami nincs általánosan adva valamilyen gondolkodó lénynek, akkor azt mondom majd, hogy ez túlzott követelés és illúzió. A filozófus ma mint minden korszakban, bizonyos történelmi szituációban van, melytől igen kevésbé valószínű, hogy képes valószínűsítően elvonatkoztatni: csak fikcióval, melynek az áldozata, képzelheti magáról, hogy képes ürességet teremteni magában és maga körül. Márpedig ez a szituáció egyik lényeges adottságaként foglalja magában a kereszténység létezését mindazzal együtt, amivel a kereszténység jár – függetlenül attól, hogy csatlakozunk-e vagy sem a keresztény valláshoz, hogy igaznak vagy hamisnak tekintjük-e a központi keresztény állításokat.

Ami világos a szememben az az, hogy nem gondolkodhatunk úgy, mintha nem lettek volna előttünk keresztény évszázadok, ugyanúgy ahogy az ismeretelméletben sem gondolkodhatunk úgy, mintha nem lettek volna a pozitív tudomány évszázadai. Csak-hogy a keresztény adottság létezése miként a pozitív tudományé is, csak egy megter-

mékenyítő principium szerepét játssza itt. Elősegíti bennünk bizonyos gondolatok kivirágzását, melyekhez talán nem jutottunk volna el a valóságban nélküle. E megtermékenyítés abban valósulhat meg, amit kereszténység-körülű övezeteknek neveznék, s személy szerint abban a tényben látom a bizonyítékát, hogy közel húsz évvel azelőtt jött létre nálam, hogy a leghalványabb fogalmam is lett volna a katolicizmusra való átérésemről.

Ragaszkodom egyébként ahhoz a megjegyzéshez – s ezúttal főként a katolikusokhoz fordulok –, hogy az én álláspontomról tudományosan fenn kell tartani a természeti és a természetfeletti közti megkülönböztetést. Azt mondják majd, hogy a misztérium szó használata egy ellentmondás teremtesének kockázatával jár itt és annak az egyesítésnek az elősegítésével, melyet elutasítok? Azt felelem erre, hogy nézetem szerint szó sincs arról, hogy összekeverjük az emberi tapasztalatban mint olyanban foglalt misztériumokat – a megismerést, a szeretetet például – és a kinyilatkoztatott misztériumokat mint az Inkarnációt vagy a Megváltást; ez utóbbi misztériumokhoz a tapasztalatra vonatkozó reflektáló gondolkodás semmiféle erőfeszítése sem teszi lehetővé számunkra a felemelkedést.

Szememre vetik: ilyen körülmények között miért használom ugyanazt a szót két ennyire különböző jelentésben? De megjegyezném itt, hogy bármilyen kinyilatkoztatás mégiscsak abban a mértékben gondolható, amelyben egy abban az értelemben *érdekl* lényhez fordul, amelyben meghatározni igyekszem, vagyis aki résztvesz egy nem problematizálható világban mely megalapozza őt mint szubjektumot. A természetfeletti életnek mégis a természeti életben kell kapaszkodókat, beilleszkedési pontokat találnia – ami semmiképpen sem akarja azt jelenteni, hogy a természeti élet kivirágzása volna: épp ellenkezőleg. Úgy tűnik számomra, ha elmélyítenénk a teremtett természet egy keresztény ember számára alapvető fogalmát, akkor kénytelenek lennénk felismerni a természet és a számára rendelt ész mélyén egy önmagának radikálisan meg nem felelő principiumot, mely mintegy szorongó anticipációja egy másik szférának.

E különösen fontos és nehéz pontra vonatkozó állásfoglalásom összefoglalásaként azt mondanám, hogy az ontológiai misztérium felismerése, melyet mint a metafizika központi erődítését észlelem, kétségtelenül csak magának a kinyilatkoztatásnak egyfajta termékenyítő kisugárzása révén lehetséges, mely tökéletesen előfordulhat minden bármiféle pozitív vallással szemben idegen lelkek belsejében; hogy ez az emberi tapasztalat egyes magasabbrendű módozatain keresztül megvalósuló felismerés semmiképpen sem vonja maga után másrészt a csatlakozást egy meghatározott valláshoz, ám mégis lehetővé teszi annak, aki hozzá felemelkedett, hogy egészen másképp legyen sejtése egy kinyilatkoztatás lehetőségéről mint annak, aki nem jutván túl a problematizálható korlátain, alatta marad annak a szintnek, ahol a lét misztériuma észrevehető és hárdehető. Egy ilyen filozófia ily módon ellenállhatatlan mozgással halad egy fény felé melyet előre megérez és amelynek elszenvedi önmagában a titkos izgalmát s mintegy a készséges égető érzését.